A REINVENÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA NO MÉDIO SOLIMÕES E NO JAPURÁ

PRISCILA FAULHABER
Museu Paraense Emílio Goeldi

Analisarei neste artigo[1] certos dados etnográficos produzidos em uma pesquisa antropológica de longa duração[2] e numa viagem de identificação da FUNAI, em setembro/outubro de 1994, na qual participei como coordenadora. No material colhido, sobretudo na última fase, os atores indígenas reinventam as tradições, reelaborando a memória social e as informações documentais sobre etnias registradas em momentos passados da história. Ainda que sua auto-representação não deva ser interpretada reducionistamente como uma instrumentalização da identidade com fins econômicos, fica claro nos exemplos citados que os Miranhas atuam com o objetivo de garantir seu território e seu lugar na sociedade.

No início dos anos oitenta, o movimento indígena apareceu como ator emergente no campo indigenista nacional. A exemplo das áreas indígenas Miranhas, já reconhecidas entre 1920 e 1930, os territórios Cambebas, Cocamas e Mayorúnas do Médio Solimões foram delimitados e demarcados.

Nos últimos anos, não tem se observado a eclosão de conflitos de gravidade e repercussão internacionais que pressionassem uma intervenção de emergência. O grupo de trabalho da FUNAI de 1984 se constituiu enquanto resposta à reivindicação Miranha de afirmação étnica e territorial.

---

1. Elaborado a partir de comunicação apresentada no seminário "A Invenção Social das Tradições Indígenas: Nordeste e Amazônia", realizado no Departamento de Antropologia da UnB em 7 de junho de 1995.
2. Iniciada em 1981, com pesquisa de campo para tese de mestrado.

Anuário Antropológico/96
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997

Foi importante para a mobilização indígena a movimentação de pesquisadores e ambientalistas na área do Projeto Mamirauá, que se intensificou com criação da Estação Ecológica Mamirauá, em 1991. Como este movimento está articulado com o ambientalismo internacionalista, teve como contrapartida a intervenção da FUNAI enquanto agência que representa o Estado nacional, cujos efeitos no sentido da revigoração da identidade étnica, no entanto, produziram reações da sociedade local, que apresenta resistências à manifestação da indianidade.

Os representantes de diferentes grupos étnicos reinventam tradições destruídas pelas rupturas históricas, formulando um discurso com base na memória social, ainda que fragmentária, e nos registros documentais aos quais têm acesso através da interação, seja com o movimento indígena de outras regiões e de outros países, seja com antropólogos, missionários e indigenistas e com o acesso a arquivos (por exemplo, do seminário dos padres do Espirito Santo, em Tefé).

A identidades étnicas no Solimões foram criadas pela relação entre atores do processo histórico da colonização. Pode-se citar, entre os primeiros agentes interventores, os missionários, os comerciantes e os representantes coloniais, que interagiram com as etnias indígenas. Em nome da civilização, foram formadas as missões e aldeamentos, modificando a organização social das populações que aí viviam anteriormente. Tais intervenções eram mecanismos de um processo de colonização que correspondia a um projeto de civilização daqueles que eram considerados selvagens, ou seja, os povos autóctones. Os costumes tradicionais destes povos foram atingidos e alterados, em função daquilo que se considerava civilização.

A história colonial foi registrada desde os primeiros cronistas e viajantes que acompanharam as expedições e as tropas de resgate. No século XVIII, os naturalistas, que documentaram a relação entre o homem e a natureza na sociedade colonial, inscreveram em seus textos as relações sociais com os índios e participaram assim do processo de invenção da Amazônia (Gondin 1994) e de tradições indígenas, pois a imaginação colonial foi estimulada com a existência e povos autóctones pré-colombianos. Os relatos de viagem chegavam aos centros urbanos da Europa e àqueles que não participavam diretamente da colonização, que tinham idéias, informadas pelo imaginário do romantismo e do iluminismo, sobre as relações entre a civilização e o homem em estado de natureza, ou homem selvagem.

Apresentarei a seguir um percurso conceitual no sentido da discussão sobre invenção para depois analisar como processo de invenção e reinvenção de tradições indígenas aparece entre os Miranhas do Médio Solimões e do Japurá.

O conceito de invenção: ilusão ou prática criativa?

Para esclarecer o que se entende por reinvenção da identidade nos movimentos étnicos, farei uma incursão no pensamento de autores que se valeram da idéia de invenção. O objetivo deste trajeto é desenvolver uma abordagem antropológica no sentido de destacar a polissemia do termo invenção, abordado no sentido de ilusão, que implica a idéia de falsidade, mas também formulado no sentido de fabricação, cujo significado implica a idéia de construção, e no sentido de fabulação, que envolve a noção de interpretação e criatividade.

A noção de "invenção do conhecimento" aparece em Nietzsche[3] no sentido de colocar sob suspeita as bases da moderna filosofia da natureza, fundada por Descartes. A invenção se contrapõe à idéia de origem, e implica uma visão dessacralizada do pensamento e da "natureza humana" (Foucault 1974: 10).

Para Nietzsche, a invenção do conhecimento implica a idéia de que o homem representa diante dos outros e de si mesmo uma comédia, a de que possui um instinto de verdade. Através da dissimulação, tece o véu da convenção para cobrir uma vontade insaciável de poder. Para este autor o homem agarra-se a seus sonhos tal como estivesse sobre o "dorso de um tigre" (Nietzsche 1975: 279). Do ponto de vista de Nietzsche, a idéia de invenção implica falsificação, e a realidade é vista como mentira e ilusão. Não seria possível interpretar uma verdade preexistente, porque não existiria verdade, apenas o caos, que é ausência de sentido. Ao se falar de invenção da

3. Para Nietzsche (1975: 277): "Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal".

identidade, estaria se falando apenas em falsificação, fabulação (Kofman 1972: 197).

Seguindo este pensamento corrosivo, Foucault indica que Nietzsche inaugurou a perspectiva histórica da genealogia do sujeito. Isto implica a dessacralização da origem no exame dos mecanismos de proveniência e da emergência, ou seja: o jogo que produz a entrada em cena das forças. Quando Nietzsche fala em invenção, é para não dizer origem (Foucault 1974: 10). E é também para se referir às obscuras razões de poder que instituíram determinada invenção, que é "contranatural". O conhecimento é o resultado do choque, do afrontamento, da luta e da junção entre instintos, como a "centelha entre duas espadas" . Algo é inventado com o objetivo de dominar e destruir a outrem. A identidade, por este viés, é entendida como um jogo de dissimulações e de fantasias, que consistiriam em mero reflexo das relações de poder. Porém, os sujeitos não são identificados apenas e unicamente enquanto mecanismos de destruição, se se adota a interpretação de que possam reinventar as relações sociais e a identidade, dentro de novos parâmetros.

A idéia de invenção é associada por Arendt à fabricação de instrumentos que permitem demonstrar especulações ou *insights* de imaginação. Arendt (1989: 271) cita o exemplo da invenção do telescópio, com o qual Galileu provou experimentalmente as suposições de Giordano Bruno e Copérnico. Esta atitude experimental influenciou o método formulado por Descartes de resguardar a certeza de que o homem pode conhecer o que ele próprio faz, associada a uma postura de dúvida universal, que veio a ser a atitude geralmente aceita na ciência moderna[4]. A invenção de instrumentos científicos coloca a natureza sob as condições da própria mente, como nova forma de enfrentar a natureza na experimentação (Arendt 1989: 278).

A partir de experimentos, que já implicavam uma postura relativista, nasceu a ciência contemporânea, cujas suposições são estabelecidas a partir de pontos de referência formulados previamente. O senso comum se transforma em senso interior, à medida que se supõe que o que os homens têm em

4. Para Descartes, "ao duvidar de algo, o homem toma conhecimento de um processo de dúvida em sua consciência. Descartes conclui que aqueles processos que passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser objeto de investigação na introspecção" (Arendt 1989: 292).

comum não é o mundo, mas a capacidade de raciocínio (Arendt 1989: 296). A partir de Descartes, a razão é vista como faculdade de "prever conseqüências", em um processo que se desencadeia dentro do pensamento, como capacidade que implica a perda do senso comum (Arendt 1989: 297).

Na pesquisa antropológica, se analisam representações sociais, que são construídas a partir da observação do senso comum. A nível do pensamento, são elaboradas inversões analíticas, relativizam-se as convicções, e aquilo que é apresentado como dado pelos atores. A relação entre o mundo do antropólogo e o mundo dos "nativos" é mediada pela linguagem comum que é constituída pela prática de pesquisa, na qual são relativizados tanto o senso prático quanto a postura antropológica.

A partir desta leitura da polissemia da invenção, podemos supor, de um ponto de vista antropológico, que a cultura é inventada, entendida enquanto relação entre o sujeito cognoscente e a comunidade cognoscível. Os agentes acreditam no que inventaram, o antropólogo interpreta e analisa as invenções nativas e os nativos reinventam a sua cultura a partir do contato. Não existe unicamente um inventor, mas todos são criadores de linguagem e de novas convenções sociais. Entre o campo e o gabinete, o pesquisador tanto participa das crenças e do imaginário nativo quanto dele se distancia nos procedimentos de objetivação. O trabalho antropológico se insere na produção cultural e no campo intelectual. Seu produto circula no mercado de bens simbólicos nacional e internacional. Participa da construção nacional como intelectual e como cidadão.

Tal como é formulado pela antropologia contracultural de Wagner: os assuntos exóticos pesquisados pelos antropólogos são

> provocativos e interessantes por muitas razões, principalmente porque introduzem o "teatro" das maiores possibilidades e da mais extensiva generalização no conceito de cultura. Não seríamos surpreendidos se os modelos e analogias resultantes parecem embaraçosos e chocantes, pois nascem do paradoxo criado pela imaginação de uma cultura para pessoas que não a imaginam para si mesmas. Estes constructos são pontes tentativas para o significado, são partes da nossa compreensão, não seu objeto, e as tratamos como "reais", sob pena de transformar antropologia em um museu de cera de curiosidades, fósseis reconstruídos e grandes momentos de histórias imaginadas [Wagner 1981: 26].

O gosto pelos primitivos é uma forma de inventar uma explicação para a origem da humanidade, que é uma forma de constituir uma auto-

imagem. A suposição do contrato social como instauração da linguagem implica que a sociedade é instituída por simbolizações convencionadoras. No cerne deste pressuposto está a idéia de que a cultura teria sido instaurada por metáforas, ou seja: a invenção teria criado a convenção. Segundo Wagner (1981: 52):

> A necessidade de invenção é dada pela convenção cultural, e a necessidade de convenção cultural é dada pela invenção. Inventamos tanto para sustentar quanto para restaurar nossa orientação convencional; aderimos a esta orientação para realizar o poder e ganho que a invenção traz[5].

A inovação implica em rupturas com as convenções através da criatividade. Para não ser abalada a ordem social, as inovações são transformadas em novas convenções, sendo assim assimilada a força subversiva da representação inventiva, encenada no teatro dos procedimentos sociais, no qual cada autor é um intérprete de um papel num campo de relação entre atores.

Neste artigo adota-se o termo invenção como constituição das condições que engendram os conflitos e identidades étnicas. A instituição indigenista nacional é um ator determinante na fabricação dos instrumentos da invenção dos conflitos identitários. A política indigenista oficial, através da identificação de populações indígenas e da demarcação de terras, intervém nos conflitos identitários, que são a condição da reinvenção, pelos atores sociais, de identidades étnicas. Estes atores se valem da memória dos conflitos e de documentos históricos para reinterpretar suas identidades tendo em base sua participação enquanto corpo político que tem seus próprios instrumentos de ação, apresentados pelas organizações indigenistas. O sistema de elaboração analítica de instrumentos de reflexão antropológica deve ser diferenciado do sistema cognitivo das práticas sociais e das categorias apresentadas pelos atores a fim de fundamentar as suas ações. Ainda que existam mediações entre a linguagem antropológica e a linguagem observada, devem ser diferenciados os níveis de construção analítica e os planos de reflexão dos agentes sobre suas práticas.

---

5. O autor parte de uma crítica da noção de sistema cultural, entendido como um conjunto de dispositivos para a invenção de um mundo natural e social, pois quer abranger a criatividade e a interpretação, como vetores dinâmicos que explodem as couraças sociais.

Na linguagem a mediação entre as palavras e as coisas é estabelecida por transferências de sentidos mediante metaforização. A metáfora, que nasce em atividades lúdico-poéticas, é a prática que permite ao pensamento realizar assim a transição aparentemente impossível entre o estado existencial do pensamento para o do ser das aparências entre aparências, que só pode ser feito através de analogias[6]. "É neste contexto que a linguagem do espírito, através da metáfora, retorna ao mundo das visibilidades para iluminar e elaborar melhor aquilo que não pode ser visto, mas que pode ser dito" (Arendt 1995: 84). É a linguagem metafórica que permite a transferência entre as experiências sensíveis e a verbalização, que estabelece uma ponte entre o visível e o invisível, entre o mundo das aparências e o ego pensante (Arendt 1995: 95). É a metáfora que permite esta passagem, apesar do caráter vago das palavras que são nosso instrumento para expressá-la.

A partir desta discussão conceitual, define-se aqui reinvenção enquanto "prática criativa" (Williams 1979: 205). Isto implica em considerar a criatividade enquanto mediação entre o imaginário dos atores sociais e a experiência direta, e a linguagem enquanto expressão de lutas sociais. A auto-representação de um determinado grupo social e étnico é constituída a partir da vivência de processos políticos. As representações dos dominados não são necessariamente um reflexo das "tradições inventadas" (Hobsbawm 1985) pelos dominantes, pois as práticas históricas instituem diferentes posições nas quais cada ator lembrará de determinado acontecimento de maneira diferente, construindo sua auto-representação enquanto grupo autônomo como justificativa de sua existência diferenciada. Na história oficial, muitos nomes foram riscados, muitos vestígios jogados em um poço sem fundo. Os dominados foram proibidos de lembrar determinados acontecimentos e traços culturais. Os ressentimentos e sofrimentos acumulados, contudo, se armazenam em uma memória "subterrânea", "clandestina", "proibida" (Pollak 1989: 5).

Esta memória é construída: esquecer e lembrar fazem parte de um processo de seleção, organização, recuperação e historicização das infor-

---

6. Kant, citado por Arendt, indica que a fala por analogia, em linguagem metafórica, "é o único modo pelo qual a razão especulativa, que aqui chamamos pensamento, pode se manifestar. A metáfora fornece ao pensamento "abstrato" e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é a de "estabelecer a realidade de nossos conceitos" (Kant, *Crítica do Juízo*, conforme Arendt 1995: 80).

mações (Connerton 1992: 27). Quando se trata da memória oral e da transmissão dos acontecimentos vividos enquanto histórias contadas de pai para filho, existe grande dose de invenção e de imaginação ao reinterpretar cada relato. As informações contidas na documentação histórica também são reinventadas pela ótica de um outro momento, ainda que seja trabalho do historiador descobrir as conexões entre os documentos escritos e as histórias contadas, e mostrar as diferenças e as especificidades.

Reescrever a história implica em identificar como o passado pode ser representado pelos atores não unicamente em termos cronológicos e causais, mas por analogias e simbolizações míticas (Rappaport 1990: 15). Levando adiante Walter Benjamin (1985: 224), na memória existem filtros para fotografar os momentos de perigo de ontem com novos ângulos e novas tonalidades. E as tradições inventadas reaparecem no presente, assumindo novos significados para os movimentos étnicos.

Os Miranhas e a fronteira Brasil-Colômbia

O registro da etnia Miranha pelos naturalistas é um exemplo de como uma identidade indígena foi reinventada pela sociedade colonial. A presença de serviçais indígenas que trabalhavam sem remuneração para as famílias ribeirinhas foi freqüentemente adjetivada pelos naturalistas como Miranha, categoria que uniformizou índios de diferentes proveniências. A solicitação em Tefé de escravos indígenas servia como pretexto para "expedições sanguinárias" (Bates 1944: 187), das quais, segundo consta, participavam os índios. Estes eram conhecidos em geral como Miranhas, a despeito da pluralidade étnica.

A partir de meados do século XIX, o Japurá foi esquadrinhado por seringais e isto representou um movimento migratório para este rio, que então estaria despovoado (Tastevin 1921: 442). Foi a época da formação de "colônias indígenas", onde, segundo os naturalistas, os Miranhas foram submetidos a um sistema de exploração do trabalho para a extração do caucho.

Os Miranhas e Uitotos são provenientes da região entre o Putumayo e Caquetá, onde na virada do século XX o caucho foi extraído empresarialmente pela Amazon Rubber Company (Casa Arana) — tendo por base um

sistema de superexploração e de dominação dos índios forçando-os até à exaustão ao trabalho extrativista. Os Miranhas e Uitotos que vieram para o Brasil fugindo de caucheiros colombianos encontraram, primeiro no Jubará (baixo Japurá), e depois no Miratu e Méria, uma situação mais favorável: meios regulares de transporte e relações entre índios e brancos mais institucionalizadas, possivelmente pela intervenção dos antigos diretórios de índios e missões religiosas.

Em 1929, o Serviço de Proteção aos Índios reconheceu e delimitou as terras indígenas Méria e Miratu, homogeneizando diferentes etnias sob a categoria Miranha. A atuação indigenista por parte de um organismo do Estado brasileiro era uma resposta às denúncias de outros países de que comerciantes brasileiros praticavam o tráfico clandestino de índios Miranhas para o trabalho escravo. Os marcos da fronteira Brasil-Colômbia foram colocados em 1936 (Colombia 1936), alguns anos depois do reconhecimento dos territórios Miranhas, o que nos leva a supor que, para que as pretensões territoriais brasileiras fossem reconhecidas, foi necessário mostrar que o Estado tomava posições no sentido de reconhecer os direitos enquanto cidadãos daqueles que haviam sido deslocados para o território brasileiro.

Nos documentos consulares, existe copiosa documentação (Faulhaber 1994) sobre o transporte de índios da região entre o Putumayo e Caquetá até o Amazonas. Conforme a imprensa da época (*Gazeta Agrícola*, Bogotá, 24-7-1880) os comerciantes teriam transações ajustadas ano a ano com intermediários — entre os quais chefes Miranhas e Uitotos. Tais comerciantes estariam sediados em Tefé, Caiçara, Fonte Boa e Tonantins[7]. O rio Japurá é citado freqüentemente como passagem para estes negócios não regularizados, adjetivados como tráfico, associado à idéia da escravidão indígena. Segundo documento consular brasileiro, o Estado do Amazonas limitava-se a subvencionar uma linha regular de navegação a vapor[8] até o porto do Jubará, que era o ponto final do comércio legalizado. Esta localidade é contígua à atual área indígena do Cuiú-Cuiú (Faulhaber 1994: 22).

Em ofício consular brasileiro reservado enviado ao governo do Amazonas, se tratou de detalhes referentes à atuação de caucheiros colombianos

7. Carta do diplomata colombiano Próspero Pereira Gamba dirigida a diplomata brasileiro, de 24 de janeiro de 1881. Arquivo Histórico do Itamaraty, Brasil (AHIB): 282/3/12.
8. Carta de Enéas Martins, embaixador brasileiro em Bogotá, 8 de maio de 1906. AHIB: Missões Diplomáticas Brasileiras (MDB) 204/2/7.

que, defendendo seus próprios interesses, estariam travando relações comerciais com a Casa Arana (Amazon Rubber Company), que monopolizava a exploração do caucho no Peru. Isto teria provocado tensões diplomáticas, pois a ação inescrupulosa destes caucheiros produzia uma situação litigiosa e a exaltação dos ânimos nacionalistas na Colômbia e no Peru. Nos documentos consulares brasileiros também foi citada a ação de comerciantes que exploravam a região — Calderón, Zapata e Plata — e indicados lugares onde eles e gente sua trabalhavam. Os Calderón venderam as propriedades que tinham nos terrenos desta concessão à Casa Arana de Iquitos, recebendo milhares de libras (fala-se em £ 2.000) e passaram a se voltar ao Apaporis e Uaupés, onde em 1907 não existiam concessionários protegidos como aqueles[9].

Aquilo que era interesse pessoal do empresário do caucho ou da borracha aparecia como ideário nacional: o que era bom para a Casa Arana era visto como bom para o Peru. Os caucheiros relacionavam-se com o governo como se fossem defensores da nacionalidade, mas agiam para defender as suas próprias idéias. No quotidiano da fronteira, os princípios liberais e nacionalistas não apareciam, e a única barreira para a ganância de um caucheiro eram as ambições dos outros caucheiros. Isto ocorreu com os colombianos que serviram como intermediários da Casa Arana, negociando assim uma parte de território considerado pelos civilistas colombianos como Colômbia, e por isto condenados em processo por "traição à Pátria".

A tensão político-diplomática desembocou em episódios de conflito armado (1908 e 1911) em Pedrera (localidade próxima à atual fronteira Brasil-Colômbia) entre colombianos e peruanos, devido a pretensões de ambas as partes do domínio sobre a região do Putumayo até o Caquetá. Haveria (Rozo 1911: 300), na região colombiana do Caquetá em 1911, aproximadamente 300 fugidos do Putumayo e dos maus tratos no trabalho do caucho infligidos pelos capatazes da Casa Arana. Apesar das denúncias de participação dos comerciantes brasileiros em negócios escusos, as relações diplomáticas do Peru e Colômbia com o Brasil eram amistosas, mesmo porque ambos países tinham interesse na livre navegação até o Atlântico.

9. Gomez (1993) fez um estudo documental sobre a rede de envolvimentos — na qual participou inclusive o próprio presidente Reyes — no processo de "traição à Pátria" cometida por estes caucheiros. Ver Faulhaber 1994, capítulo 2.

Encontram-se documentos consulares onde se registrou que Rio Branco e o corpo diplomático brasileiro evitaram participar das negociatas clandestinas que resultaram em conflitos entre estados. Contudo, diplomatas brasileiros pareceram mais simpáticos ao Peru que à Colômbia (Faulhaber 1994, cap. 2). Foi denunciada na Colômbia a omissão do governo do Brasil quanto à punição dos caucheiros processados naquele país e que neste se refugiavam.

Os caucheiros colombianos com estabelecimentos no Brasil transportavam os Miranhas até o Japurá brasileiro, e como os submetiam a explorações, estes se teriam refugiado no Jubará. Como ali era um porto de passagem, onde eram ainda perseguidos pelos caucheiros colombianos, posteriormente migraram para Miratu e Méria, como foi relatado pelos Miranhas que hoje vivem no Médio Solimões e Japurá, conforme será exposto a seguir, a partir de uma pesquisa da memória Miranha.

Memória e identidade Miranha

Nos seus relatos, os Miranhas apresentam diferentes versões sobre a história das áreas indígenas Miranha do Miratu, no lago do Uarini (município de Uarini, AM), Méria, no igarapé Grande (município de Alvarães, AM), e Cuiú-Cuiú, no Japurá (município de Maraã, AM)[10]. Estes relatos indicam, de modo ambíguo, ora que as áreas foram formadas pela participação dos próprios índios no comércio de escravos indígenas, ora por iniciativa de homens livres foragidos, que teriam vínculos anteriores de servidão ou escravidão.

Francisco Farias (Chico Preto), antigo capitão da A.I. Méria, em entrevista realizada em abril de 1989, contou que seu pai, o Uitoto Inácio Antônio do Paê, "comprava gente e trocava gente por machado, enxada, conta, espelho" e, deste modo, "ele criou uma tribo", a Méria. Muitos índios,

---

10. Enquanto as duas primeiras áreas foram reconhecidas pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio, entre as décadas de 20 e 30, a terra indígena do Cuiú-Cuiú foi identificada apenas a partir dos anos 90. Na exposição que se segue, apresenta-se um resumo da formação das terras Miranhas Méria e Miratu, já analisadas em momentos anteriores, para a seguir apresentar as representações dos Miranhas do Cuiú-Cuiú, em relação com a sua territorialidade.

no entanto, não se acostumavam ao trabalho forçado nas aldeias e fugiam para o mato, procurando também trabalho e atividades de sobrevivência nos centros urbanos ou junto à população rural. Inácio era índio Uitoto e deslocou-se no início do século de Araraquara, cachoeira localizada dentro da Colômbia, para o Brasil, onde se "amasiou" com uma filha de Miranhas do rio Traíra, também da Colômbia. Chico Preto nasceu em 1905 e se casou com D. Nega (Josefina Gonçalves), filha de Ricardo, um índio Uitoto de Santo Antônio do Içá, do "Estado do Encantado"[11].

Chico Preto conta que Méria foi formada a partir da relação entre o SPI, a família Gonçalves — dos maiores comerciantes da cidade de Alvarães — e o Uitoto Inácio Farias. Os Gonçalves vendiam a castanha para o "Seu Sempre", que era comerciante em Manaus, e comprava castanha em toda a região, e a transportava para Manaus no navio de nome Marapatá. Chico Preto também foi "capitão" da A.I Méria, nomeado pelo SPI (Portaria n° 27, de 16-6-1927). Mas acabou abandonando o cargo, mudando-se para uma casa comprada pela filha, em Alvarães[12].

Em relatos de outros índios, temos outras versões da formação de Méria. Contam que foi formada por índios que não queriam mais ser escravos, e fugiam para lá. Contam que, mesmo após o reconhecimento da área indígena, houve épocas em que havia perigo da aldeia terminar, e outras épocas em que os brancos instalaram um "barracão" dentro da área indígena, desenvolvendo atividades de aprisionamento da mão-de-obra indígena através do aviamento de bebidas alcoólicas, que não seriam permitidas pelo SPI. Segundo estes relatos, os índios não se mostraram passivos e rebelaram-se contra o exercício da dominação ilimitada. Liderados por chefes como Joaquim Ferro, reuniram-se e organizaram-se politicamente no sentido da garantia dos limites territoriais da área indígena[13].

---

11. Embora D. Nega, com mais de 80 anos, parecesse com muita dificuldade de lembrar os fatos de um passado distante, pelo que contou seu pai era índio Uitoto da Colônia El Encanto, localizada no rio Putumayo, na Colômbia, um dos principais centros administrativos da Amazon Rubber Company, ou Casa Arana (Hardenburg 1912: 181).
12. Conta ele: "O pessoal de lá era muito desobediente. Não atendia o que a gente falava. Gente bruta com outro bruto, não dá certo. Aí cansei, e vim para cá."
13. Contam que porque como os brancos queriam tomar a terra da Méria, Joaquim Ferro "mandou chamar os índios que estavam espalhados, para reunirem para os brancos não poderem mais tomar".

A formação da área indígena do Miratu também teve uma história de conflitos entre os índios e entre eles e os atores externos. Nos relatos Miranhas, verificamos conflitos em que se manifestaram diferentes estratégias, desde pressão armada até o acordo verbal para definir os limites entre seu território e a sociedade envolvente, que foram reconhecidos pela agência protecionista, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI 1928: 218).

Segundo contam, anteriormente não existiriam limites para eles, pois dizem que iam e vinham, utilizavam o espaço livremente. Esta representação de uma "terra livre" não corresponde, contudo, às representações sobre as relações sociais atuais. Nos dias de hoje, vivem em áreas reconhecidas pela FUNAI. Estas áreas não estão fechadas, pois os índios mantêm relações constantes com comerciantes, técnicos do governo, agentes religiosos, e outros atores da sociedade nacional.

Os Miranhas do Miratu contam que vieram, no início do século XX, do rio Cahuinari e foram reunidos por José Trovão nas imediações do lago do Uarini, onde passaram a definir os seus limites territoriais à medida que outros agentes pretendiam se apropriar das terras e "fazer a área" de acordo com seus interesses, à medida que o Estado viabilizava a apropriação individual de terras e realizava a demarcação destas propriedades, desde o final do século XIX.

Existem indicações de que Jubará, ponto final da linha regularizada pelo Japurá, funcionava como uma espécie de "feitoria"[14], onde índios de diversas etnias trabalhavam para os patrões, e viviam na área adjacente descendo o Japurá, o Cuiú-Cuiú. Os Miranhas que haviam fugido da casa Arana serviriam como capatazes, pois já tinham experiência de agir como intermediários no sistema de exploração de trabalho em nível empresarial. Porém, neste caso, como haviam fugido dos maus tratos dos caucheiros colombianos, parece que se identificavam com os índios que estavam subjugados ao regime de trabalho forçado, e com eles fugiram buscando condições

14. Tastevin (1921: 478 — 26 de agosto) assim caracteriza as "feitorias" do Japurá : "São estas pequenas feitorias que servem de intermediário entre nossos pobres índios e o mundo civilizado. São elas que recolhem todos os produtos do trabalho dos caboclos e asseguram troca contra os artigos das cidades. Eles assumem aqui importância de um burgo ou mesmo de uma cidade entre nós; e o proprietário adquire uma importância que faz dele um verdadeiro personagem". Este recebia o título de coronel, que era vendido pelo governo e adquirido mediante compra.

mais livres de vida e de trabalho em Méria e Miratu, que foram reconhecidas pelo SPI. A partir dos depoimentos dos índios que vivem hoje em Cuiú-Cuiú, Miratu e Méria, a A.I. Cuiú-Cuiú é terra Miranha, que aparece como etnia preponderante, embora nesta área se encontrem outras etnias

A sobreposição entre "feitoria" e diretório dos índios aparece implícita nos depoimentos citados. "Feitoria", "diretório" e "curral" (de índios) são termos que aparecem na linguagem destes agentes como forma de falar sobre a ocupação sócio-territorial da região e a formação das áreas indígenas. Jubará corresponde, em termos de documentação fundiária, a um antigo seringal que foi dividido pelos herdeiros quando o patrão morreu. Atualmente existe ainda um antigo barracão, que funciona como sede de uma comunidade sem patrões, administrada pelos herdeiros. Conforme depoimentos de antigos moradores, o barco chamava Marapatá, e vinha buscar a produção: sorva, castanha, borracha, pirarucu. Era a lenha, e muito maior que os recreios de hoje em dia.

Diz-se que os índios que moravam em Jubará foram embora porque o patrão morreu. No entanto, tudo indica que muitos ficaram em Cuiú-Cuiú. Além disso, foram condições sócio-políticas que levaram os que foram para Méria e Miratu procurar melhor situação. Entre estes fatores cita-se o debacle da empresa seringalista, que os levou a buscar pontos de mais fácil acesso, e a política indigenista, que com o SPI tinha os objetivos de nacionalização dos territórios, localização de trabalhadores nacionais e incentivo à produção. Cita-se também a perseguição pelos caucheiros colombianos, que teriam mais acesso ao Japurá que ao Miratu e Méria. Manduca, que mora no Miratu (e já foi tuxaua), diz que é filho de Gregório Monteiro, ou Paisano. Ainda criança Paisano foi tirado da aldeia e criado no meio dos peruanos, trabalhando no caucho. O trabalho deles na Colômbia era trabalho de caucho. Como foram muito perseguidos, eles reagiram e os colombianos mataram um tuxaua deles, "aí eles debandaram". Eram talvez vinte ou trinta famílias, e cada uma foi para um canto. Quando chegaram a Cuiú-Cuiú, ficaram lá um tempo. Aí foram procurar um lugar mais protegido, fora da passagem dos colombianos, que continuavam a persegui-los. José Trovão encontrou Miratu, e foi buscar o pessoal. Já existiam no Miratu alguns índios, mas não era "uma nação completa". Eles passaram a trabalhar ali. Trovão e Paisano negociavam com os Mota, uma família de comerciantes do lago do Uarini, e o navio Marapatá buscava a castanha no Uarini. Isidoro Sampaio, que era

inspetor de índios, soube que ali havia uma "aldeia", e veio no Marapatá para falar com os índios.

Conforme muitos relatos, foram Trovão, Alfredo e Gregório que lideraram a migração. Aqueles que vieram para o Brasil fugindo de caucheiros colombianos encontraram, primeiro no Jubará, e depois no Miratu e Méria, uma situação mais favorável que o trabalho forçado para a Casa Arana: meios de transporte regular e relações entre índios e brancos mais institucionalizadas, possivelmente pela intervenção dos antigos diretórios de índios e missões religiosas. A ação indigenista do Serviço de Proteção aos Índios representou o reconhecimento institucional da existência de territórios indígenas. Mas a discriminação na sociedade local os levou a abandonar a línguas e os antigos costumes, como as festas onde dançavam o "machuaí", antigo ritual Miranha. Ao mesmo tempo, a ordem econômica reestruturava os lugares coloniais e as sociedades locais tinham que redefinir seus territórios e suas práticas em uma situação de dominação e pauperização.

Segundo indica o depoimento de Máximo — um professor Miranha — o reconhecimento do Miratu e a demarcação da Méria pelo SPI nos anos 30 chegou ao conhecimento dos Miranhas do Cuiú-Cuiú, e eles cultivavam a esperança do reconhecimento de seu território. No entanto, a situação de violência que informava e informa suas práticas provocou a explosão de conflitos onde a identidade de índio Miranha apareceu como um estereótipo negativo, fazendo que eles não mostrassem sua face Miranha ou de outras etnias, levando-os a abandonar a língua e mesmo esquecer de onde vieram e quem eram.

Atualmente, o território Miranha do Cuiú-Cuiú consiste na área contígua ao imóvel Jubará. Corresponde às representações sobre terra Miranha, representações estas relativas à instituição da identidade Miranha por uma situação histórico-social, onde os Miranhas são representados como sujeitos a um sistema de trabalho e a uma organização social conflitivos, informados por uma cultura política da violência, enraizada na história da ocupação regional. A existência e especificidade do grupo étnico assim constituído depende de suas relações com o território tribal, que hoje é autônomo à antiga "feitoria". O Jubará fica fora do atual território Miranha, pois é administrado por herdeiros do antigo patrão, e seus moradores não são índios, embora coexistam pacificamente com os Miranhas. Porém, não travam relação mercantil com o Cuiú-Cuiú, e são também dependentes dos regatões.

É recorrente a afirmação de que *sempre* viveram ali, ou que não vieram do alto Japurá, mas do Baixo Amazonas, ou do Solimões, ou do Jutaí, ou do Juruá e Purus, mesmo entre os que afirmam a identidade Miranha. Como o Cuiú-Cuíu fica relativamente próximo (a um dia e meio de caminhada) do lago de Amanã, parece provável que os Muras do lago de Amanã, que foram considerados desaparecidos por Tastevin, tivessem algum parentesco com este agrupamento Miranha na mesma época em que foram colocados os marcos de fronteira entre Brasil e Colômbia. Alguns dizem, também, que são Cocamas ou Cambebas. Esta área teria sido um reduto para aqueles que fugiam do trabalho servil ou escravo nas famílias das cidades, em um caminho inverso à afamada rota do comércio ilegal de índios vindos do alto Caquetá até os centros urbanos brasileiros. Tanto uns quanto outros eram adjetivados como Miranhas.

A instituição indigenista brasileira (Lima 1992) atuava dentro de um projeto de nacionalização e de incorporação dos territórios e da força do trabalho dos índios, o que implicou o abrasileiramento daqueles que vieram do "alto". Isto significou a identificação, pelo indigenismo de Estado, de uma pluralidade de etnias sob uma etnia homogeneizadora. No entanto, eles continuavam sendo subjugados, servindo os próprios Miranhas como "inspetores de índios" e como capatazes, feitores e agentes interventores das relações de trabalho e da exploração comercial. Mas isto não quer dizer que o resultado tenha sido a assimilação total das etnias autóctones. A cultura do terror daqueles que vieram fugidos do trabalho forçado no Putumayo para a situação de violência crônica do Japurá/Solimões passou a ser a tradição constitutiva da identidade Miranha.

Já em um contexto diferente da sociedade colonial, a etnia Miranha foi reproduzida pelo indigenismo de Estado no Brasil como uma forma de inventar a nacionalidade em uma situação de fronteira na qual os comerciantes brasileiros eram considerados pelos países vizinhos traficantes de escravos infratores da legislação anti-escravista. O governo da Colômbia exigia que os índios transportados para o trabalho no Solimões por comerciantes brasileiros fossem repatriados. A demarcação de territórios indígenas identificados como Miranhas e considerados como cidadãos brasileiros era uma forma de instituir a nacionalidade, negando práticas de um passado recente, ainda que estes índios fossem excluídos do mercado e ainda submetidos a um sistema de dominação paternalista. Nos dias de hoje, muitos daqueles cujos pais foram vítimas das mais cruéis perseguições por comerciantes e

caucheiros (brasileiros, peruanos e colombianos) consideram-se brasileiros e não sabem contar de onde vieram os seus pais.

A possibilidade do reconhecimento territorial, a partir da organização indígena dos anos 90, os levou a apresentar um território imaginado como terra Miranha, exatamente em um ponto do Japurá, o falado caminho dos comerciantes e dos negócios clandestinos. A memória social é uma forma de auto-representação do grupo no sentido da constituição da identidade e da criação de bases territoriais de existência. No entanto, a própria condição — historicamente constituída — de sua sujeição, produz uma identificação, ainda que recalcada, com os "estrangeiros", e leva muitos deles a guardar viva a memória das antigas lutas, e isto os anima a revelar sua alteridade e individualidade.

Este processo continua a se reeditar nos dias de hoje, com a oposição entre ecologismo internacionalista e indigenismo nacionalista. Um dos fatores que levou os Miranhas do Japurá a afirmar sua identidade foi a criação da Estação Ecológica Mamirauá, que visava a preservação do meio ambiente com a participação de movimentos sociais ribeirinhos, sem o objetivo de identificação étnica. Os ecologistas dizem que ficaram consternados quando, segundo se comenta na região, este grupo ribeirinho "fez uma reunião e decidiu se apresentar como Miranha". A reinvenção da identidade étnica é uma forma de afirmar a diferença diante da uniformização na categoria social de ribeirinhos, apesar das pressões políticas dos patrões, que consideram os índios como seres inferiores. E a atuação da FUNAI instrumentaliza esta identidade no sentido de afirmar a presença do Estado diante da presença de ecologistas internacionalistas.

Considerações finais

Este artigo focalizou o processo de reinvenção de tradições indígenas por grupos étnicos que tiveram sua situação uniformizada pelo paternalismo e suas tradições transtornadas por uma cultura política da violência — em uma situação de contato antigo no Médio Solimões — na qual ribeirinhos e descendentes de grupos étnicos diferentes são homogeneizados por categorias genéricas.

A etnia Miranha aparece na história do Amazonas como uma alegoria da invenção da identidade regional e nacional: as terras Miranhas foram reconhecidas pelo Estado para provar que no Brasil a legislação anti-escravista era válida, e para colocar um ponto final às denúncias por colombianos e peruanos de que parte do território da Amazônia brasileira fora a herança da usurpação portuguesa. Reconhecer aos Miranhas os direitos de cidadania era uma forma de dizer que se estava rompendo com o paternalismo e o servilismo colonial. Mas a observação etnográfica indica que até hoje existem traços desta tradição.

A etnia Miranha foi produzida e revitalizada pelas práticas coloniais. No entanto, nos dias de hoje ser Miranha significa também para eles a afirmação do direito de organização étnica. A lutas étnico-sociais colocam os movimentos étnicos do Médio Solimões (Miranhas, Cambebas e Ticunas e Mayorúnas) um mesmo horizonte político e simbólico. Eles sabem, contudo, que os Ticunas alto Solimões e os Miranhas do outro lado da fronteira interagem com situações diferentes, em relação com outros atores. A existência destas diferentes situações tem efeitos para a reinterpretação, por parte de representantes de etnias do Médio Solimões, de suas tradições.

Eles se apresentam como índios que já perderam a língua mas nem por isto deixaram de ser índios, e de ter direito a uma organização própria, e à autonomia territorial, e desenvolvem estratégias de interação com outras organizações indígenas. A reinvenção de sua identidade está relacionada com a agência indigenista brasileira, o que implica a nacionalização de suas práticas. A relação com etnias de outros países, como os Miranhas colombianos e os Quíchuas equatorianos é vista como perigosa pelos próprios dirigentes da UNI do Médio Solimões, que buscam sua legitimidade diante das instituições nacionais brasileiras. Se, a nível do discurso, se mostram abertos à relação com o movimento indígena de outros países fronteiriços, temem qualquer ação que possa concretizar estes contatos, mesmo porque a presença militar é muito forte em Tefé, e os militares nacionalistas abominam qualquer identidade que poderá colocar em perigo o que eles consideram como soberania nacional: esta é a justificativa de sua presença na Amazônia, e da continuidade de sua existência enquanto instituição que participa da construção da chamada identidade nacional na Amazônia — discurso que envolve a invenção de categorias operativas aos projetos geopolíticos oficiais ainda em operação e expansão.

A emergência da identidade Miranha aparece enquanto inversão do estigma e metaforização do passado reprimido. Ainda que seu direito de se afirmar enquanto Miranhas seja menosprezado por atores locais, como comerciantes habitantes da cidade e mesmo pelos ribeirinhos, esta afirmação desta identidade é uma forma de se apresentarem como atores políticos, como participantes da invenção da sociedade local, e como símbolo desta invenção. Mas há também aqueles que apresentam a identidade étnica sem querer ser identificados pelo estigma de Miranha, associado a uma conotação pervertida da brasilidade, e assumem as identidades Cambeba, Ticuna, Mayorúna, valendo-se também da memória subterrânea e dos documentos etnográficos. Mas esta é uma outra história.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. 1989. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense.

______. 1995. *A Vida do Espírito. O Pensar. O Querer. O Julgar.* Rio de Janeiro: Relume Dumará.

BATES, H.W. 1944. *Um Naturalista no Rio Amazonas*. São Paulo: CEN.

BENJAMIN, W. 1985. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense.

CONNERTON, P. 1992. *How Societies Remember*. Londres: Cambridge University Press.

COLOMBIA, Ministério das Relações Exteriores. 1936. *Arreglo de Limites entre la República de Colombia y la República de los Estados Unidos do Brasil*. Colombia: Oficina de Longitudes e Fronteras — Editorial de Litografia.

FAULHABER, P. 1983. *Índios Civilizados: Etnia e Alianças em Tefé*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília — Departamento de Antropologia.

______. 1993. *O "Lago dos Espelhos". Um Estudo Antropológico das Concepções de Fronteira a partir do Movimento dos Índios em Tefé/AM*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP.

______. 1994. "Índios e Fronteiras no "Divortium Aquarium" Japurá-Caquetá/Içá-Putumayo". Relatório de Pesquisa. Museu Paraense Emílio Goeldi, outubro.

FOUCAULT, M. 1974. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Cadernos da PUC/RJ.

GOMEZ, A. 1993. Traición à la Patria. *Universitas Humanística Historia* 37 (ano XXII): 6-24. Colômbia: Universidade Javeriana.

GONDIN, N. 1994. *A Invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero.

HARDENBURG, W.E. 1912. *The Putumayo. The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians therein*. London: Fisher Unwin.

HOBSBAWM, E. 1985. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KOFMAN, S. 1972. *Nietzsche et la Métaphore*. Paris: Payot.

LIMA, A.C.S. 1992. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar e Indianidade no Brasil*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ — Museu Nacional — PPGAS.

LIMA-AYRES, D. 1994. "A Implantação de uma Unidade de Conservação em Área de Várzea: A Experiência Mamirauá". In *A Amazônia e a Crise da Modernização* (Maria Angela D'Incao & Isolda Maciel da Silveira, orgs.). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. pp. 403-409.

NIETZSCHE, T. 1975. "Vérité et Mensonge au Sens Extra-morale". In *Écrits Postumes 1870-1873*. Paris: Gallimard. pp. 275-290.

POLLAK, M. 1989. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*: 2 (3): 3-15. Rio de Janeiro.

RAPPAPORT, J. 1990. *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

RIVERA, J.E. 1923. "Informe de la Comissión Colombiana de Limites con Venezuela al Ministro de Relaciones Exteriores". Manaus, 18 de julio de 1923. Arquivo Nacional de Colombia — Sección República — Tomo 731, folios 78-85.

ROZO, S. 1911. "Informe del Consul General de Colombia en Manaus, República de Brasil". Archivo Nacional de Colombia — Sección República 1° — Fondo Ministério de Gobierno — Tomo 665, folios 293-304.

SPIX, J.B. & MARTIUS, C.F.P. 1976. *Viagem ao Brasil — 1817/1820*. Vol. 3. São Paulo: Melhoramentos/INL.

TASTEVIN, C. 1921. "Une Course Apostolique au Fleuve Japoura-Caquetá". *Les Missions Catholiques*. Lion, 19 agosto 1921 a 4 novembro 1921. pp. 392-527.

______. 1924. Les Indiens Mura de la Région de l'Autaz (Haut-Amazone). *L'Anthropologie* 33: 509-533.

WAGNER, R. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago and London: University of Chicago Press.

WILLIAMS, R. 1979. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.